



Conférence de M. Kristofer Schipper

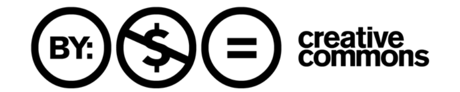
Kristofer M. Schipper

Citer ce document / Cite this document :

Schipper Kristofer M. Conférence de M. Kristofer Schipper. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 102, 1993-1994. 1993. pp. 73-77;

http://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1993_num_106_102_14846

Document généré le 16/06/2016



Religions de la Chine

Conférence de M. Kristofer Schipper
Directeur d'études

Persée creative commons BY:

1. Le vocabulaire du taoïsme ancien

Yin et Yang, ces mots chinois si précis et utiles pour désigner les aspects négatif et positif de la création, sont déjà entrés dans le langage français courant. L'expression Tao, « voie », qui désigne le principe régulateur et transformationnel a été l'objet de nombreuses gloses (citons, à titre d'exemple, Granet : *La pensée chinoise* et Kaltenmark, *Lao-tseu et le taoïsme*, q.v.). Néanmoins, beaucoup d'auteurs préfèrent aujourd'hui laisser ce mot non traduit, tant son champ sémantique est large et complexe, rendant toute transposition en langue occidentale insatisfaisante. Plus récemment, arguant de la même intraduisibilité, notre savant collègue de l'Université de Pennsylvanie, le Professeur Nathan Sivin, a proposé que l'on cesse de trouver des équivalents, en nos langues, pour le mot *qi*, étant donné que toutes les traductions par « souffle », « pneuma », « énergie », « fluide », etc., sont inadéquates (Sivin, *Traditional Medecine in Contemporary China*, page XXVI, note 9 et pages 46 à 53).

En continuant ainsi, le nombre de mots chinois à incorporer dans notre vocabulaire philosophique et technique devrait être important, car la liste des termes « intraduisibles » est longue. Mais avant de trancher dans ce sens, il est urgent de continuer l'effort de pénétration dans la pensée chinoise ancienne et de chercher à cerner de façon plus adéquate un certain nombre de concepts-clés. Parmi ces derniers, beaucoup continuent à poser problème, sans doute davantage au niveau de la compréhension qu'à celui de la traduction.

Un de ces termes fondamentaux est *zhen*, « vrai », « réel », « irréductible » et aussi « originel » et « spontané ». Ce mot clé du taoïsme a beaucoup souffert de l'incompréhension des interprètes. Par conséquent, ses traductions sont approximatives. Ceci se sent surtout dans les composés de *zhen*, tel que l'important *zhenren*, appellation qui dénote l'état idéal de l'homme dans la quête de la spontanéité. Ici

« homme » bien entendu doit être traduit dans le sens d'« être humain » et « vrai » dans le sens de « naturel », « primitif » ou « originel ». La traduction conventionnelle de *zhenren* dans la littérature sinologique est cependant « homme véritable », « homme parfait », ou même, par analogie à nos Cathares : « Parfait ». Suivant l'exemple français, les sinologues américains ont ensuite adopté les traductions de « Perfected » ou même de « Perfect Immortal ». Ces traductions sont non seulement peu élégantes, mais encore capables de donner lieu à des malentendus, puisque « parfait » dénote un accomplissement, un effort couronné, plutôt qu'un état donné, primitif et spontané, sens imposés par le champ sémantique du mot *zhen*.

Dans un premier temps, nous avons donc cherché à mieux cerner ce terme et ses dérivés dans la littérature philosophique chinoise ancienne, et notamment dans les parties anciennes du *Zhuangzi* (4[e] siècle avant J.-C.), ou *zhen* est employé pour la première fois de façon systématique. La première occurrence figure dans le justement célèbre chapitre 2, intitulé *Ji wu lun*, titre qui, à mon sens, doit être traduit : « [Sur] la correspondance entre les choses et les discours », puisque le chapitre traite avant tout de l'épistémologie. Cette interprétation est celle des commentateurs depuis l'époque Song, puisque Wang Ying-lin (1223-1296) définit le thème du chapitre comme étant celui de « la difficulté de faire correspondre les choses et les discours ». L'autre traduction, la plus courante, de « *Ji wu lun* » est « Discours sur l'égalité des choses ». Cette interprétation me paraît devoir être écartée, non seulement pour des raisons de cohérence avec le contenu du chapitre, mais encore pour des raisons grammaticales.

Dans l'étude épistémologique si brillante à laquelle se livre l'auteur sur notre perception du monde, la notion de *zhen* joue un rôle important. Les choses auxquelles nos sens s'attachent sont en perpétuel changement. Donc on ne peut rien affirmer qui soit toujours juste. De plus, nous ne savons pas qui ou quoi fait que le monde soit ainsi. Et pourtant, si ce monde phénoménal n'était pas, nous n'aurions pas non plus de conscience du « soi » : sans le « cela » (l'autre) pas de « ceci » (moi). Nous avons remarqué que dans les textes très denses dans lesquels l'auteur définit la perception à partir du sujet, il distingue de façon précise plusieurs aspects du moi. Le moi conscient, qui non seulement peut penser mais sur lequel il est possible de penser, de porter le regard, est le *wo*, le moi objet. L'autre moi est le *wu*, le soi en tant que sujet impensé et impensable. Dès le début du chapitre, l'auteur décrit un sage saisi par la transe, abîmé dans une introspection extatique, qui dit à son réveil : « Là, mon *wu* avait perdu mon *wo* », c'est-à-dire que dans l'extase seul le *wu*, le soi impensé, était resté. Il est intéressant de noter qu'un commentaire définit ce *wu* comme le « moi réel », *zhenwo*. Un autre commentateur rappelle une notion taoïste que nous avons aussi rencontrée l'année dernière dans notre étude sur les trois principaux ouvrages de la fin de l'antiquité sur la méditation (à savoir : le Livre de la Cour Jaune (*Huangting jing*), le Livre du milieu de Lao Zi (*Laozi zhongjing*) et la Méthode pour retenir le destin du Zhenren de suprême pureté (*Taiqing zhenren luoming jue*), qui est que

ce « soi » impensé correspond au Tao. Comme dans ces textes, aussi ici aux deux termes qui se rapportent aux deux modes de la perception s'ajoute et s'oppose un troisième, *ru*, qui veut dire « toi » et qui est la première personne subjective du pratiquant, autrement dit : l'auteur qui adresse à lui même un discours objectif.

Ce système de la triple définition du « moi » est fondé dans le corps humain et sa perception subjective d'un monde intérieur. La connaissance de ce monde intérieur, avec les pratiques de visualisation est présente ici aussi, et explicitée dans un célèbre passage sur les organes du corps : « est-ce qu'ils sont tous pareils ? Existe-t-it une hiérarchie entre eux ? Est-ce qu'ils « te » (me) sont tous aussi chers ? Ou est-ce que certains sont plus « proches » que d'autres ? Quel principe directeur les dirige et préside à l'harmonie du corps ? Et la célèbre conclusion : le fait que « je » puisse connaître ou que « je » ne puisse pas connaître ce « véritable directeur » ne diminue en rien le fait qu'il soit « vrai » (*zhen*).

Le « vrai » est ici lié à la conscience et à la perception et dénote un état de la conscience qui dépasse « les choses », les phénomènes qui nous apparaissent comme distincts les uns des autres. Le *zhen* est indépendant de notre connaissance et de notre conscience banale. Dans un autre passage aussi difficile qu'important situé au commencement du chapitre 6, la même problématique est de nouveau abordée, en soulignant l'impossibilité, pour la conscience, de fixer les choses une fois pour toutes par une perception ordinaire : celui qui, par exemple, veut savoir la différence entre le Ciel, qui gouverne, et l'Être humain qui, en principe, est sujet à la volonté du Ciel doit avoir une « connaissance réelle » (*zhenzhi*), Or, dit le texte, il faut d'abord être un *zhenren* (« homme véritable ») avant de pouvoir accéder à cette « connaissance réelle ». En d'autres mots, ce n'est donc pas la conscience, l'extase, une perception transcendantale qui permet d'accéder à la « connaissance réelle », mais un préalable qui se situe au niveau de l'homme entier, à celui de la discipline physique aussi bien que mentale. Le *zhenren* est ensuite décrit dans un long passage très poétique et en partie écrit en vers, où tous les aspects de « l'homme réel » se trouvent décrits : il a dépassé les notions d'échec ou de réussite, de regret ou de joie, il est invulnérable et éternel comme le Tao. Sa respiration est profonde ; en fait, il respire par les talons (allusion aux anciens exercices respiratoires), il évolue avec la nature, traverse les saisons en se conformant à leurs changements, envisage avec la même sérénité vie et mort ; en toutes choses, il est un, il reste uni, il rétablit l'unité dans un monde dispersé. Il est *zhen* puisque rien le concernant ne peut être relativisé. Ici, le « vrai » est donc l'absolu, au-delà de l'opposition du vrai et du faux, dans une dimension unique, sans relativité, ce qui suggère des qualificatifs tels que « naturel » et « authentique ». Du fait que « l'homme réel » est également décrit comme le représentant d'un état ancien, voire primitif, de l'humanité, le mot *zhen* a aussi la connotation d'« originel ». C'est ici que le concept de *zhen*, auquel nous conservons le sens premier de « vrai » et de « véritable », trouve pleinement sa place dans l'univers de la pensée taoïste.

2. Les temples de Pékin

Nous avons continué à travailler sur l'épigraphie conservée des différents sanctuaires. Les textes des stèles, dont seule une petite partie avait été consignée dans les monographies locales, ont heureusement été conservés grâce à deux campagnes de relevés par estampage en 1937 et en 1950 et ainsi sauvés de la destruction. Les estampages faits en 1950 viennent d'être publiés (par simple reproduction photographique) dans un grand recueil publié par la Bibliothèque Nationale de Pékin. Ceci nous permet pour la première fois de nous faire une idée de la grande richesse de ses sources. En effet, plus de 2300 stèles datant du 13ᵉ au 20ᵉ siècle (dont une très large majorité des 18ᵉ et 19ᵉ siècles), souvent fort longues, ont été conservées. La majeure partie émane des associations, guildes et corporations de la ville et peut ainsi nous renseigner de façon incomparable sur l'organisation sociale de la ville. Nous avons étudié les documents épigraphiques conservés de la guilde des cuisiniers (*shuhang*) ainsi que ceux relatifs à « l'association pour la célébration des offices », nom sous lequel se cache la corporation des bouchers de la ville, dans le temple du Pic de l'Est (Dongyue miao).

3. Séminaire d'ethnopsychiatrie de la Chine

Ce titre un peu grandiloquent s'applique a un travail collectif et expérimental dans le domaine de l'étude de la maladie mentale et ses thérapies dans la Chine traditionnelle. Avec l'augmentation considérable de la population d'origine chinoise en France que l'on sait, le Directeur d'Études ainsi qu'un certain nombre d'élèves et d'anciens élèves ont été sollicités, de temps à autre, par différents instances, pour intervenir en tant que traducteurs ou intermédiaires dans le cadre de thérapies entreprises ou envisagées pour ces immigrés. Comme les thérapies des problèmes d'ordre psycho-pathologiques relevaient pour une large part, en Chine traditionnelle, des compétences des prêtres bouddhistes et surtout taoïstes, nous avons été amené à nous intéresser de plus près à ces questions.

Notre point de départ a été de faire un état de la question dans la littérature scientifique parue à ce jour à ce sujet et de procéder en même temps a un inventaire des sources chinoises anciennes. Dans les études modernes, la Chine même a encore peu de travaux à offrir. En revanche, les chercheurs américains, et surtout Arthur Kleinman, ce remarquable savant qui combine les compétences d'un sinologue avec celles d'un psychiatre et d'un sociologue de terrain, ont apporté un cadre théorique apte à nos besoins, du moins pour l'étude des cas réels auxquels nous avons été confrontés les uns et les autres, dans notre rôle d'intermédiaires.

Les sources anciennes, dont l'inventaire vient seulement de commencer, nous réservent en revanche un terrain tout à fait nouveau, leur étude n'ayant pas encore été entreprise, semble-il, par d'autres chercheurs. La lecture de certains grands canons, comme l'ancien Livre de la médecine

intérieure de l'Empereur Jaune (*Huangdi neijing*) montre que déjà dans l'antiquité, une distinction était faite entre les maladies de type organique et les maladies de l'esprit. Cette distinction va en s'accroissant avec la codification de la médecine phytothérapique et les thérapies par acupuncture à partir de l'époque Song. Le grand manuel officiel de l'académie de médecine de cette époque, le *Shengji baolu*, que nous avons consulté, commence par un grand traité théorique de la médecine et de sa nosologie. Or ce traité débute par une longue discussion du rôle de l'esprit et de sa pathologie. Ce texte nous a fourni des clés pour trouver bien d'autres traités de psychopathologie, et il s'est avéré que durant une grande partie de l'histoire de la Chine impériale, une médecine que nous pouvons appeler « symbolique » était reconnue et constituait une discipline distincte au sein des académies. Or, les méthodes de cette médecine spécialement affectée aux problèmes psychopathologiques, venaient tout droit du taoïsme. Tout ceci, à notre connaissance, n'a jamais été étudié.

Un autre champ encore entièrement inexploré est celui de la médecine des émotions. En induisant, chez le malade mental, des émotions fortes, non seulement de deuil ou de colère, mais encore de joie, de désir sexuel, de faim, etc., on cherchait à modifier les états mentaux. Toute une littérature à la fois théorique et descriptive existe à ce sujet.

Élèves, étudiants et auditeurs assidus : F.Allio, I.Ang, A.Arrault, P.Bentley-Koffler, Br.Berthier, M.Bujard, J.Desperrois, M.Doguy, L.Fang, P.Fava, C.Feng, X.Feng, M.Gauquelin, V.Goossaert, C.Gyss-Vermande, H.-J.Kim, S.Koffler, V.Lanfant, O.Le Quintrec, S.Liu, O.Macdonald S.Marchand, O.Medevev, C.Mollier, C.Morgan, D.Olibe, S.-M.Paget, Fr.Picard, M.Reclus, O.Rodel, N.Stervinou, W.-T.Shum, M.Sun, A.Spangemacher, C.-M. Sun, Fr. Wang.

Publications du directeur d'études

- « Les sources de la religion populaire dans le *Canon Taoiste* des Ming » *Chinese Studies*. Taipei 1993, p. 4-14 (en chinois).
- « Épitaphe pour une grue (*Yiheming*) ». *Festschrift en honneur du Professeur Jao Tsung-i*. Université chinoise de Hong Kong, Hong Kong 1993, p. 230-252.

Autres activités du directeur d'études

- Directeur du Centre de documentation et d'étude du taoïsme de l'École pratique des Hautes Études.
- Membre du bureau de la commission des hautes études asiatiques de la Fondation Européenne de la Science (Strasbourg).
- Professeur de sinologie à l'Université de Leyde (Pays-Bas), depuis octobre 1993.